

FRANCESCO MASSA

*Dirigere, riformare, educare:
pratiche femminili nella diffusione delle tradizioni dionisiache**

Dioniso bambino tra le donne: un'infanzia al femminile

Semele, principessa tebana figlia di Cadmo e madre del dio Dioniso, morì ridotta in cenere per aver visto Zeus nella sua reale forma divina: Era, infatti, gelosa dell'unione, aveva convinto la donna mortale a chiedere al Padre degli dèi di esaudire qualunque desiderio lei gli avesse domandato. Zeus, però, decise di salvare il bambino che Semele portava in grembo, cucendo il feto nella sua coscia: venuto alla luce, Dioniso fu affidato prima a Ino e Atamante, poi, dopo che Era offuscò la loro mente spingendoli a uccidere i loro figli, alle ninfe di Nisa, una località dell'Asia non meglio identificata. Furono quindi le ninfe a prendersi cura del dio bambino. Più tardi, Dioniso scoprì la pianta della vite, ma Era intervenne nuovamente contro di lui, facendolo impazzire: iniziò così, per Dioniso, un vagare per le terre del Mediterraneo che lo portò in Egitto, presso il re Proteo, e poi in Frigia, sul monte Cibelo. È in questo luogo che Rea, la Madre degli dèi, lo purificò e gli insegnò le *teletai*, i riti iniziatici. Liberato dalla follia, Dioniso decise di continuare il suo viaggio, che lo avrebbe condotto, attraversando la Tracia e l'India, a tornare alla sua terra natale, a Tebe, in Grecia.¹

Questo è il racconto della nascita di Dioniso secondo Apollodoro, autore dal profilo incerto, di cui conosciamo soltanto un'opera,

* Vorrei rivolgere un sentito ringraziamento ad Anna Beltrametti e Anne-Françoise Jaccottet che hanno accettato di leggere e di discutere con me queste pagine, offrendomi importanti consigli e spunti di riflessione preziosi.

¹ Cfr. Apollodoro, *Biblioteca*, III, 5, 1.

la *Biblioteca* (fine I – inizio II secolo della nostra era), che si configura come un tentativo di presentare, in modo organico, le tradizioni mitiche del patrimonio culturale greco.² Anche nei passi relativi alla vita e alle imprese di Dioniso, si avverte la volontà dell'autore di sistematizzare i molteplici *mythoi* (racconti) che, nel corso dei secoli, si erano formati intorno alla figura del dio. Ma è soprattutto un aspetto del racconto di Apollodoro che merita attenzione per il tema di questo lavoro: Semele, Era, le Ninfe di Nisa, Rea, sono soprattutto figure femminili a marcare l'infanzia di Dioniso, in senso positivo o negativo. È stata una divinità femminile, inoltre, a insegnare al dio le cerimonie iniziatiche diffuse in Grecia e in molte terre dell'Asia e che, all'epoca di Apollodoro, erano presenti nella maggior parte dei territori dell'Impero romano.³ Non solo Rea è colei che si preoccupa di rivelare a Dioniso quelle conoscenze indispensabili per i rituali, ma la dea madre si preoccupa anche di fornire al giovane dio tutto il necessario, gli strumenti indispensabili per compiere le iniziazioni.⁴ L'importanza dell'universo femminile nella formazione e nell'educazione rituale del dio è evidente nel racconto di Apollodoro, sebbene non si possa dimenticare che altre tradizioni assegnavano anche a figure maschili, come Papposileno, il ruolo di precettori di Dioniso.⁵

I racconti mitici sull'infanzia di Dioniso occupano un posto di grande rilevanza, soprattutto a partire dal I secolo a.C.⁶ Numerose rappresentazioni iconografiche mostrano Ermete, il messaggero degli dèi, mentre tiene Dioniso tra le braccia, nell'atto di consegnare il

² Cfr. Apollodoro, *Biblioteca*, III, 4-5. Per un'introduzione all'opera e all'autore si vedano Marie-Madeleine Mactoux, *Panthéon et discours mythologique. Le cas d'Apollodore*, «Revue de l'Histoire des Religions», 206, 1989, pp. 245-270, in part. pp. 245-249 e Apollodoro, *I miti greci (Biblioteca)*, a cura di Paolo Scarpi, Milano, Mondadori/Valla, 1996.

³ Sulla diffusione dei culti dionisiaci nell'Impero romano si veda, ad esempio, Robert Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, pp. 289-291 e Anne-Françoise Jaccottet, *Choirs Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, II, Zürich, Akanthus, 2003, p. 14.

⁴ Così si esprime lo *Scolio a Licofrone*, 273: a questo proposito si veda il commento di Scarpi, *ad. loc.*, in Apollodoro, *I miti greci*, p. 552. La bibliografia sulla Madre degli dèi, figura divina che assume molteplici nomi (Cibele, Rea, Madre Montana), è piuttosto vasta: in questa sede, si rimanda soltanto all'importante volume di Philippe Borgeaud, *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Seuil, 1996, in particolare su Dioniso e Rea, pp. 53-54.

⁵ Su Papposileno si veda Reinhold Merkelbach, *I misteri di Dioniso. Il dionisismo in età imperiale romana e il romanzo pastorale di Longo*, tr. it., Genova, Ecig, 1991, p. 56.

⁶ Cfr. Oppiano, *L'arte della caccia*, IV, 244-256. Ma si veda già Ovidio, *Metamorfosi*, IV, 17-19: «La tua giovinezza infatti è intramontabile, tu sei l'eterno fanciullo, tu sei bellissimo e attiri gli sguardi nell'alto cielo».

bambino a una delle Ninfe, oppure durante il tragitto verso Nisa, nell'atto di guardarsi, preoccupato, le spalle, come in un celebre mosaico di Antiochia.⁷ Forse soltanto Achille condivideva con Dioniso questa attenzione sui racconti dell'infanzia, anche se bisogna sottolineare che nel caso dell'eroe della guerra di Troia non sono documentate altrettante variazioni sul tema:⁸ Dioniso, anche a guardare i soli sarcofagi, veniva raffigurato in fasce, bambino, adolescente, secondo i vari episodi che le tradizioni mitiche avevano costruito intorno a lui. Questo interesse nei confronti dei primi anni della vita di Dioniso ha trovato, alla fine dell'Antichità, una rappresentazione molto dettagliata nell'opera di Nonno di Panopoli, vera e propria *summa* delle storie tramandate intorno alla figura del dio. Nelle *Dionisiache* (V secolo della nostra era), infatti, l'infanzia costituisce una sezione importante della vita di un dio, come Dioniso, nato e rinato per tre volte: se si guarda alla funzione delle figure femminili, in questo sterminato poema epico, il ruolo – che in Apollodoro era della Madre degli dèi – viene affidato a Mystis, l'«Iniziatrice», che ha il compito di insegnare i riti misterici al piccolo Dioniso e di prepararlo per l'iniziazione: Mystis, per prima, accese le fiaccole per la celebrazione dei riti notturni, per prima urlò l'*evœ* (il grido rituale delle baccanti), cinse il tirso con tralci di edera e si vestì con la pelle di cerbiatto; per prima, ancora, realizzò la «cesta mistica» nella quale venivano conservati gli oggetti segreti utilizzati nelle cerimonie iniziatiche.⁹ Inoltre, a ulteriore riprova dell'importanza delle donne nell'insegnamento delle pratiche bacchiche, l'autore del V secolo della nostra era attribuisce al dio una figlia, Teletè, «Iniziazione», il cui nome non lascia adito a dubbi sul ruolo che doveva ricoprire.¹⁰

⁷ Manca uno studio articolato che concentri la propria attenzione sull'infanzia di Dioniso. Una presentazione dei racconti e delle rappresentazioni figurate ad essa relativi si può trovare in Merkelbach, *I misteri di Dioniso*, pp. 54-61. In particolare sull'iconografia si vedano Robert Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse*, Paris, De Boccard, 1966, pp. 405-472 e Louis Foucher, *Le culte de Bacchus dans l'Empire romain*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 17, 1981, n. 2, pp. 684-702, in part. pp. 686-688.

⁸ Sulle rappresentazioni di Achille nell'età tardo antica di vedano Charles Delvoye, *Éléments classiques et innovations dans l'illustration de la légende d'Achille au Bas-Empire*, «L'Antiquité Classique», 53, 1984, pp. 184-199; Glen W. Bowersock, *Mosaics as history. The Near East from late antiquity to Islam*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2006, pp. 50-51 e Id., *Infant gods and heroes in late antiquity: Dionysos' first bath*, in Renate Schlesier (a cura di), *A different god? Dionysos and ancient polytheism*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2011, pp. 3-12.

⁹ Cfr. Nonno di Panopoli, *Dionisiache*, IX, 111-131.

¹⁰ *Ibidem*, XVI 400.

La rappresentazione di questi racconti mitici sulla formazione e sull'iniziazione del giovane Dioniso sotto la guida di una figura femminile è anche rintracciabile in alcune testimonianze figurative. Gli stucchi della volta di un cubicolo della Villa della Farnesina a Roma, datati alla fine del I secolo a.C., presentano una donna nell'atto di accompagnare il dio nel suo percorso di iniziazione;¹¹ inoltre, come vedremo, una scena della Basilica di Porta Maggiore, sempre a Roma, pone ulteriormente l'accento sul ruolo femminile nelle pratiche iniziatiche dionisiache. Sembrerebbe trattarsi di un tema destinato a durare a lungo nell'iconografia bacchica, così come si evince dai mosaici del V e VI secolo della nostra era, attestati nelle regioni orientali dell'Impero, dove è possibile individuare la personificazione di Teleté, rappresentata al fianco di Dioniso, nell'educazione iniziatica del dio.¹² Alla luce del ruolo che le figure femminili ricoprono nelle tradizioni mitiche dell'infanzia di Dioniso, le pagine che seguono cercheranno di comprendere la funzione educativa delle donne nelle pratiche rituali attestate nei territori del mondo antico.

Le donne e Dioniso: mito e rito

«Le ménadisme est chose féminine»: questa affermazione di Louis Gernet rende con chiarezza la posizione, a lungo maggioritaria, degli studiosi sul ruolo delle donne nelle pratiche rituali dionisiache.¹³ L'idea di un culto dionisiaco a carattere prettamente femminile ha segnato con forza la storia degli studi, creando un effetto ottico che portava a sminuire la funzione degli uomini nelle cerimonie bacchiche. Il motivo principale della sovrainterpretazione della presenza delle baccanti a discapito dei baccanti deve essere ricercato

¹¹ Cfr. Adriano La Regina, *Palazzo Massimo alle Terme*, Milano, Electa, 1998, p. 229. Sugli stucchi della Villa Farnesina, che rappresentano scene di iniziazione dionisiaca, si vedano Gilles Sauron, *QVIS DEVM? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la République et au début du Principat*, Roma, École française de Rome, 1994, pp. 573-575 e Stéphanie Wyler, *Images dionysiaques à Rome. À propos d'une fresque augustéenne de Lanuvium*, in Corinne Bonnet, Jörg Rüpke, Paolo Scarpi (a cura di), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart, Franz Steiner, 2006, pp. 135-145, in part. pp. 141-143.

¹² Questi mosaici sono stati recentemente studiati da Katherine M. D. Dunbabin, *Domestic Dionysus? Telete in mosaics from Zeugma and the Late Roman Near East*, «Journal of Roman Archaeology», 21, 2008, pp. 193-224.

¹³ *Dionysos et la religion dionysiaque. Éléments hérités et traits originaux*, «Revue des Études Grecques», 66, 1953, pp. 377-395, citazione a p. 383, ora in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspéro, 1968, p. 72.

nella presenza quasi esclusiva delle donne, da un lato, nei racconti mitici dionisiaci e dall'altro, nelle tradizioni iconografiche di età classica. In questa prospettiva, anche le *Baccanti* di Euripide con la loro rappresentazione di un menadismo femminile che celebrava le proprie pratiche rituali nei boschi del monte Citerone, hanno senza dubbio contribuito a orientare una parte della critica a considerare il culto dionisiaco delle *poleis* greche come un riflesso delle cerimonie raccontate nella tragedia euripidea della fine del V secolo a.C.¹⁴

Il *dossier* sulla diversità e sulla specificità dei ruoli maschili e femminili nelle pratiche dionisiache è stato ripreso da Anne-Françoise Jaccottet che ha avuto il merito di bilanciare una critica troppo concentrata sulle fonti letterarie, influenzata soprattutto dalla fortuna ottenuta dalle *Baccanti* di Euripide come modello dionisiaco, da cui far discendere e ricostruire le varie interpretazioni dei miti e dei culti di Dioniso. La ricostruzione della studiosa è essenziale per comprendere lo spazio degli uomini tanto nelle fonti letterarie, quanto soprattutto nelle fonti epigrafiche legate alla composizione e al funzionamento delle associazioni dionisiache, dove la presenza maschile si rivela nettamente maggioritaria.¹⁵

Accanto alla questione di genere, lo studio intorno ai rituali dionisiaci si deve confrontare con un problema di carattere teorico tanto più rilevante nel caso delle pratiche femminili. Da lungo tempo, infatti, si è attirata l'attenzione sulla necessità di distinguere un menadismo «mitico», derivato dai racconti tradizionali e dalle rappresentazioni letterarie, da un menadismo «storico», legato all'effettiva pratica rituale del culto di Dioniso:¹⁶ troppo spesso, in

¹⁴ Per un approfondimento degli aspetti femminili nel culto di Dioniso si vedano gli articoli di Ross S. Kraemer, *Ecstasy and possession. The attraction of women to the cult of Dionysus*, «The Harvard Theological Review», 72, 1979, 1-2, pp. 55-80 e Froma I Zeitlin, *Cultic models of the female. Rites of Dionysus and Demeter*, «Arethusa», 15, 1982, nn. 1-2, pp. 129-157.

¹⁵ Cfr. Anne-Françoise Jaccottet, *L'impossible bacchant*, «Pallas», 48, 1998, pp. 9-18 e Ead., *Choisir Dionysos*, I, pp. 71-100. Si veda anche un saggio di Cornelia Isler-Kerényi, dedicato all'iconografia dionisiaca della ceramica di epoca arcaica, dove si sottolinea che «il Dionysos della ceramica è il Dionysos dei maschi e che il Dionysos delle donne non gli è identico, bensì complementare»: cfr. *Dioniso: dio delle donne?*, in Fede Berti (a cura di), *Dionysos. Mito e mistero*, Atti del Convegno Internazionale (Comacchio, 3-5 novembre 1989), Comacchio, Comune di Comacchio, 1989, pp. 293-303, citaz. p. 299.

¹⁶ Il primo a proporre questo tipo di distinzione è stato Adolf Rapp, *Die Mänade im griechischen Cultus in der Kunst und Poesie*, «Rheinisches Museum für Philologie», 27, 1872, pp. 1-22 e 562-611, in part. p. 562: secondo lo studioso, la prima menade storica, sulla base delle fonti di cui disponiamo, sarebbe Olimpiade, madre di Alessandro.

effetti, si rileva la tendenza a sovrapporre le fonti mitiche e culturali, senza tener conto della loro intrinseca specificità. Non c'è dubbio, infatti, che il menadismo mitico sia meglio conosciuto rispetto alle pratiche rituali effettivamente celebrate nel mondo antico: così, il primo aspetto tende talvolta a coprire il secondo, non meno rilevante.¹⁷ Il problema di stabilire il confine tra un rituale mitico e un rituale *tout court* diviene problematico qualora si analizzino le fonti relative a pratiche come lo *sparagmos* (lo smembramento della vittima sacrificale), l'*omophagia* (il mangiar carne cruda), l'oribasia (la corsa sui monti) e anche il maneggiamento dei serpenti.¹⁸ Si tratta di una questione che riguarda in particolar modo l'età classica, poiché le testimonianze – sia quelle letterarie sia soprattutto quelle epigrafiche – sono più rarefatte per questo periodo.

Il problema di questa distinzione tra realtà culturale e immaginario mitico è ulteriormente complicato dal fatto che le rappresentazioni letterarie hanno sicuramente influito anche sull'organizzazione delle pratiche rituali. I due modelli di menadismo si alimentano a vicenda e danno luogo a interessanti fenomeni di osmosi. Già gli antichi erano consapevoli dell'influenza dei racconti mitici sulla prassi culturale, come un passaggio dell'opera di Diodoro Siculo (I secolo a.C.) mostra con chiarezza:

I Beoti, gli altri Greci e i Traci, richiamando alla memoria la spedizione militare in India, hanno introdotto sacrifici trieterici in onore di Dioniso e credono che in quel tempo il dio si manifesti tra gli uomini. In molte città della Grecia, pertanto, ogni tre anni si radunano gruppi bacchici (*bakcheia*) di donne, ed è consuetudine,

¹⁷ Così si esprime ad esempio Albert Henrichs, *Changing Dionysiac identities* in Ben F. Meyer, Ed Parish Sanders (a cura di), *Jewish and Christian self-definition*, III *Self-definition in the Graeco-Roman world*, London, SCM Press Ltd, 1982, pp. 137-160, in part. p. 143, che riconosce tre caratteristiche principali del menadismo rituale: «its fixed biennial periodicity; its regional character which confined its practice to Beotia and Delphi, to the Ionian cities of Asia Minor and to some areas of the Peloponnesus; and finally, the organization of maenads in local congregations (*thiasoi*) of limited membership». Dello stesso autore si veda anche *Greek Maenadism from Olympias to Messalina*, «Harvard Studies in Classical Philology», 82, 1978, pp. 121-160, in part. pp. 121-122. Sempre sul «menadismo» sono importanti le pagine di Jan N. Bremmer, *Greek Maenadism reconsidered*, «Zeitschrift für Papyriologie und Epigraphik», 55, 1984, pp. 267-286.

¹⁸ Sul ruolo dei serpenti nelle cerimonie dionisiache, oltre ai già citati saggi di Albert Henrichs e Jan Bremmer, si rimanda anche a Francesco Massa, *In forma di serpente: incesti, mostri e diavoli nella condanna cristiana dei culti dionisiaci*, in Valeria Andò, Nicola Cusumano (a cura di), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 2010, pp. 235-256.

tra le vergini (*parthenois*), portare il tirso e, gridando l'*evoé*, raggiungere l'invasamento (*synenthousiazein*) tutte insieme, tra le donne (*gynaikas*), invece, sacrificare al dio, baccheggiare (*bakcheuein*) e, in generale, cantare inni per la venuta di Dioniso, imitando (*mimoumenas*) le menadi che, in antico, si racconta che fossero compagne del dio.¹⁹

Il testo si inserisce all'interno della sezione della *Biblioteca* dedicata ai racconti della vita e delle imprese di Dioniso. Non è possibile confermare la suddivisione proposta da Diodoro nella celebrazione di questi riti in onore di Dioniso, con le «vergini» (*parthenoi*), da un lato, preposte a portare il tirso, urlare l'*evoé*, e le «donne» (*gynai kai*), dall'altro, incaricate di fare sacrifici e di cantare inni per l'apparizione del dio, con una differenza –almeno da quanto risulta dall'impostazione del brano diodoreo– tra il verbo «raggiungere l'invasamento» (*synenthousiazo*) usato per le vergini e «baccheggiare» (*bakcheuo*) per le donne già sposate: sappiamo, infatti, che lo storico lavorava soprattutto su fonti precedenti senza procedere a estese manipolazioni ma, in questo caso, non abbiamo informazioni specifiche su tali fonti, che permettano di formulare ipotesi sul merito della notizia. Tuttavia, non è tanto interessante determinare con esattezza se le pratiche dionisiache si svolgessero esattamente come riferisce Diodoro: assai più interessante è rilevare il carattere commemorativo che viene attribuito ai *bakcheia* di quel tempo. Secondo il resoconto di Diodoro, infatti, il motivo delle cerimonie trieteriche sarebbe da ricondurre alla vittoriosa spedizione di Dioniso in India e gli atti rituali delle donne altro non sarebbero se non un'imitazione (Diodoro usa il verbo *mimeomai*) delle menadi dei racconti mitici. La distinzione tra menadi appartenenti ai racconti mitici e donne che si dedicano alle pratiche rituali sulla base della tradizione mitica antica è, in Diodoro, netta ma non esclude che le prime si ispirino esplicitamente alle seconde. I modelli rappresentati dal rito e dal mito si influenzavano a vicenda, intersecandosi e sovrapponendosi, più di quanto non siamo capaci di comprendere. Inoltre, non si può fare a meno di considerare che i rituali dionisiaci variavano a seconda dei tempi e dei luoghi, senza che nella realtà delle città antiche esistesse una forma unitaria e ben definita di «dionisismo».

¹⁹ Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, IV, 3, 2-3. Si avverte qui che le traduzioni dei testi greci e latini sono dell'autore dell'articolo. Su questo passo si vedano Henrichs, *Greek Maenadism*, pp. 145-147 e Bremmer, *Greek Maenadism*, pp. 282-283.

Insegnamento e trasmissione dei rituali

La testimonianza di Diodoro si rivela preziosa perché proietta un cono di luce sul problema dell'intricato rapporto tra rappresentazioni mitiche e pratiche rituali delle donne seguaci di Dioniso. I riti femminili dionisiaci si distinguono per la loro dimensione di gruppo, che sembra incarnare lo statuto di base del culto bacchico. Ciò che emerge dalle rappresentazioni letterarie è prima di tutto il carattere indistinto delle baccanti che accompagnano il dio nei suoi spostamenti dall'Asia alla Grecia. Le uniche figure a uscire dall'anonimato sono, nei racconti mitici, le tre sorelle tebane, Agave, Ino e Autonoe, che guidano i *thiasoi* in onore del dio, almeno a partire dalle *Baccanti* di Euripide.²⁰ Oppure si possono incontrare personaggi storici eccellenti, come Olimpiade, madre di Alessandro il Grande, di cui Plutarco offre un ritratto preciso.²¹ Tuttavia, sebbene la fonte si riferisca a una figura che non appartiene all'orizzonte del mito, il suo ruolo non può essere separato dagli obiettivi della costruzione letteraria dell'autore: nel caso di Olimpiade, infatti, il ritratto di Plutarco, pur prendendo spunto dall'effettiva diffusione delle pratiche dionisiache femminili nei territori della Macedonia e in generale nel Nord della Grecia, è anche funzionale alla costruzione del personaggio di Alessandro, novello Dioniso per la sua spedizione nelle terre orientali dell'Impero persiano.²²

Tenendo sullo sfondo questo insieme di premesse metodologiche, è possibile domandarsi se siano esistite alcune baccanti riconosciute dalle fonti antiche come figure educative all'interno dei gruppi di seguaci del dio ed emerse dalla moltitudine bacchica come punti di riferimento nella formazione e nella guida delle associazioni dionisiache. La ricerca deve pertanto necessariamente affiancare alle fonti letterarie, l'analisi attenta delle rappresentazioni figurative e del *corpus* delle epigrafi relative all'associazionismo dionisiaco a partire dal III secolo a.C. La ricerca del ruolo delle donne nell'insegnamento e nella trasmissione dei rituali dionisiaci è

²⁰ Cfr. Euripide, *Baccanti*, 681-682.

²¹ Secondo Henrichs, *Greek Maenadism*, p. 143 Olimpiade sarebbe la prima menade "storica". In effetti, a guardare le fonti letterarie, se si esclude la madre di Eschine, Glaucotea, alla quale Demostene attribuisce –con intento derisorio– la pratica di una ritualità che può essere assimilata a quella dionisiaca, non si hanno altre testimonianze a disposizione: cfr. Demostene, *Sulla Corona*, *Orazione XVIII*, 259.

²² Cfr. Plutarco, *Vita di Alessandro*, II. Sulle donne macedoni e i culti bacchici si veda Plutarco, *Vita di Alessandro*, II, 7 e Luciano, *Alessandro o il falso profeta*, VII.

tanto più interessante se si considera lo statuto della donna nelle società antiche:²³ se si guarda alle epigrafi, infatti, è necessario tenere presente che tali documenti riflettono, nell'organizzazione e nella ripartizione delle cariche interne alle associazioni dionisiache, lo statuto e la gerarchia delle società cui appartenevano: la posizione delle donne, pertanto, risentiva di questo gioco di specchi con la struttura della realtà sociale del mondo antico.

Sulla base della documentazione incompleta e dispersa su aree geografiche non omogenee, si propone l'analisi di tre diverse funzioni femminili all'interno delle pratiche dionisiache: 1) il ruolo di istituzione o di riforma delle cerimonie bacchiche; 2) la guida di tiasi o di gruppi di seguaci del dio Dioniso; 3) la trasmissione di pratiche rituali e di tradizioni dionisiache.

Fondare e riformare un culto

Per comprendere la prima tipologia, occorre innanzitutto volgere lo sguardo alle tradizioni mitiche che conservano i racconti di fondazione necessari per legittimare la presenza e la funzione di gruppi femminili nelle pratiche religiose di una città o di un centro religioso. È il caso ad esempio delle Tiadi, un gruppo di donne delfiche e ateniesi che, secondo le testimonianze del I e del II secolo della nostra era (in particolare di Plutarco e Pausania), erano preposte alla celebrazione dei rituali in onore di Dioniso, nell'area del santuario di Delfi. Il racconto di fondazione del sacerdozio delle Tiadi è contenuto in Pausania: secondo l'autore della *Periegesi della Grecia*, Tia, figlia di Castalio, sarebbe stata «la prima a essere consacrata sacerdotessa di Dioniso e la prima ad aver celebrato i riti (*orgia*) in onore del dio».²⁴ In terra delfica, il primato dell'associazione delle Tiadi – almeno in età imperiale – era assicurato anche dalla

²³ La bibliografia al riguardo è estremamente ampia e articolata: per il mondo greco si rimanda agli studi fondamentali di Nicole Loraux come *Il femminile e l'uomo greco*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 1991 e *Grecia al femminile*, Roma-Bari, Laterza, 1993 e a Giampiera Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1985; per il mondo romano si vedano i saggi di Eva Cantarella come *L'ambiguo malanno. La donna nell'antichità greca e romana*, Roma, Editori Riuniti, 1981 e *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milano, Feltrinelli, 1998. Per una raccolta di saggi recente si veda Violaine Sébillotte Cuchet, Nathalie Ernault (a cura di), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006. Sulla storia dell'istruzione nel mondo antico, invece, si rimanda all'opera classica di Henri Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1958.

²⁴ Pausania, *Periegesi*, X, 6, 4.

loro capostipite Tia, che per prima era stata consacrata (*hierasthai*) e per prima aveva «condotto gli *orgia* per Dioniso». Inoltre, da quel momento, e in suo onore, tutte le donne possedute dalla *mania* dionisiaca sarebbero state chiamate Tiadi. Se da Delfi si passa a Tebe, le tradizioni mutano e sono le tre figlie di Cadmo, Ino Autonoe e Agave, le capostipiti dei tiasi dionisiaci. A Tebe, città natale di Dioniso e luogo di fondazione del culto bacchico in terra greca, verrà attribuito, nelle epoche successive all'età classica, un ruolo paradigmatico, come si avrà modo di vedere in alcune iscrizioni dell'Asia Minore.

Se, invece, si sposta lo sguardo dai racconti tradizionali che avevano lo scopo di spiegare e narrare agli uomini le origini dei culti delle menadi di età storica, è possibile ritrovare una donna nella qualità, se non proprio di fondatrice del culto dionisiaco, almeno di riformatrice nel racconto che Tito Livio (in età augustea, tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C.) presenta sul famoso caso dei *Bacchanalia* scoppiato a Roma nel 186 a.C.: a seguito di un'ampia serie di delazioni, vennero alla luce presunte nefandezze compiute nelle riunioni notturne dei gruppi bacchici, durante le quali diverse migliaia di persone, quasi un «altro popolo» (*alter populus*) che abitava le notti di Roma e dell'Italia, si dedicava a ogni forma di violenza sessuale, di promiscuità e di depravazione.²⁵ Nell'*affaire* dei baccanali romani, le donne sono largamente protagoniste tanto nella presenza e nella celebrazione dei riti notturni in qualità di sacerdotesse, quanto nello scatenarsi della catena di delazioni che ne derivarono. Sono donne di diversa estrazione sociale a essere coinvolte: matrone e schiave condividono la stessa iniziazione dionisiaca, sebbene agiscano diversamente e ricoprano incarichi non paragonabili. Secondo il resoconto di Tito Livio, che certamente non deve essere preso come una cronaca fedele dei fatti, ma che almeno dovrebbe restituire il clima che si respirava intorno a queste pratiche rituali, sa-

²⁵ Cfr. Tito Livio, *Storia di Roma*, XXXIX, 8-15. Si conserva anche l'iscrizione, ritrovata nella provincia di Catanzaro e incisa su una tavola bronzea, contenente il senatoconsulto che reprimeva il culto dionisiaco: cfr. *Corpus Inscriptionum Latinarum* I² 581. La bibliografia sul caso dei Baccanali a Roma e in Italia nel II secolo a.C. costituisce un soggetto largamente studiato dalla critica moderna. In questa sede si rimanda al fondamentale lavoro di Jean-Marie Paillet, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*, Roma, École française de Rome, 1988 e, per un'analisi specifica del ruolo delle donne, alle pagine di John Scheid, *Indispensabili «straniere». I ruoli religiosi delle donne a Roma*, in Pauline Schmitt Pantel (a cura di), *Storia delle donne in Occidente. L'Antichità*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 424-464, in part. pp. 447-450.

rebbe stata una sacerdotessa di origine campana, Paculla Annia, a cambiare la struttura e la composizione dei gruppi bacchici. Tre in particolare furono le riforme introdotte durante il suo sacerdozio: innanzitutto, per la prima volta si acconsentì all'iniziazione di uomini («et viros eam primam filios suos initiasset») in rituali che fino ad allora erano sempre stati esclusivamente femminili, in secondo luogo si trasformarono le cerimonie da diurne a notturne («et nocturnum sacrum ex diurno») e infine si stabilì che i riti si svolgessero per cinque giorni ogni mese («et pro tribus in anno diebus quinos singulis mensibus dies initiorum fecisset»);²⁶

Nella narrazione di Livio, la sacerdotessa Paculla Annia asurge dunque a un ruolo fondamentale nella trasformazione delle cerimonie bacchiche, contribuendo alla loro degenerazione, proprio in virtù delle tre 'riforme' appena ricordate. Ma al di là delle consuete accuse di promiscuità sessuale, di soprusi di gruppo e di riunioni segrete, che facevano parte del repertorio di insinuazioni e di calunnie scagliate contro i gruppi dionisiaci già dall'epoca greca classica,²⁷ ciò che spaventò la società romana e rappresentò lo scandalo agli occhi del Senato fu il ruolo educativo esercitato dalle donne nelle iniziazioni. Nelle loro mani, infatti, erano affidati giovani uomini romani: secondo Ispala, la schiava che per prima confessa il comportamento delle matrone durante le celebrazioni, tutti coloro che erano stati iniziati negli ultimi due anni non avevano più di vent'anni.²⁸ È questa responsabilità femminile nell'ambito di pratiche notturne e segrete a far crescere timori all'interno di una società a forte stampo patriarcale: il rovesciamento del primato educativo degli uomini, attraverso l'istituzione di forme di trasmissione rituale da parte delle donne, rappresentava un non tollerabile pericolo per il mondo romano. La minaccia insita nei *Bacchanalia*, dunque, era prima di tutto politica e sociale: i rischi di destabilizzazione della *Res publica* derivavano dal ruolo delle donne e dalla loro possibile influenza sui giovani maschi dell'aristocrazia romana.

²⁶ Livio, *Storia di Roma*, XXXIX, 13, 9.

²⁷ Si vedano a questo proposito, in ambito greco, Euripide, *Baccanti*, 217-223 e Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, III, 65, 2. Per una riflessione sulla diffusione e la funzione degli stereotipi negativi dionisiaci nei primi secoli della nostra era si veda Francesco Massa, *L'accusation de dionysisme: un paradigme de la condamnation et de l'exclusion religieuse à l'époque impériale*, in Philippe Borgeaud et al. (a cura di), *La fabrique des religions*, Lausanne, In Folio, in corso di pubblicazione.

²⁸ Così si esprime, ad esempio, Scheid, *Indispensabili «straniero»*, p. 448. Cfr. Livio, *Storia di Roma*, XXXIX, 10, 6.

Dirigere e guidare un tiaso dionisiaco: archeis e mater

La seconda tipologia è rappresentata da figure femminili incaricate di guidare un gruppo dionisiaco: come si è già accennato, la struttura interna alle associazioni dionisiache dell'età ellenistica e imperiale riproduceva fedelmente la struttura maschilista delle società antiche; di conseguenza, erano gli uomini a ricoprire la funzione principale di guida del gruppo bacchico. Tuttavia si hanno alcune testimonianze di donne cui era affidata la carica più importante all'interno dell'associazione. Nella città di Mileto, sulle coste dell'Asia Minore, diverse iscrizioni, a partire dal III secolo a.C., conservano informazioni preziose sui culti e sulle associazioni che si riunivano in onore di Dioniso.²⁹ In particolare, un'epigrafe funeraria per la sacerdotessa di Dioniso, Alkmeonis, conserva la testimonianza di una donna che «conduceva verso il monte» le altre baccanti e che era alla guida di tutta la città.³⁰ Una funzione molto importante era dunque ricoperta da questa sacerdotessa nell'ambito della vita religiosa della città di Mileto: le pratiche del menadismo cittadino, e dunque pubblico, erano affidate a lei, con una conseguente responsabilità nell'educazione rituale delle baccanti della città.

Procedendo cronologicamente, uno dei luoghi su cui si posseggono maggiori informazioni in relazione alle pratiche femminili dionisiache è rappresentato dal santuario di Delfi: alcune opere di un testimone di eccezione come Plutarco, sacerdote di Apollo a Delfi e iniziato agli *orgiasmoi* (rituali) bacchici, accanto alla descrizione che ne fa Pausania, permettono di attestare la presenza delle cerimonie delle Tiadi con una certa sicurezza tra I e II secolo della nostra era.³¹ Tre sono le pratiche rituali in cui le donne erano impegnate nell'ambito del santuario di Delfi: riti genericamente dionisiaci, svolti sul Parnaso, che potrebbero essere identificati con il termine generico di oribasia;³² riti legati alle celebrazioni enne-

²⁹ Si veda a questo proposito Henrichs, *Greek Maenadism*, pp. 148-152.

³⁰ L'iscrizione è la n. 149 del *corpus* raccolto da Jaccottet, *Choisir Dionysos*, II, pp. 250-251. Si veda anche il saggio di Henrichs appena citato.

³¹ Sulle Tiadi di Delfi si veda il saggio di Marie-Christine Villanueva Puig, *À propos des Thyiades de Delphes*, in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984), Roma, École française de Rome, 1986, pp. 31-51. Sulle cerimonie dionisiache di Delfi si veda anche Francesco Massa, *Dioniso e Apollo dal teatro attico alla cultura imperiale: i tratti salienti di un complesso quadro documentario*, «Mythos. Rivista di Storia delle Religioni», n.s., 1, 2006-2007, pp. 77-92.

³² Cfr. Plutarco, *La virtù delle donne*, XIII 249 e-f, dove si racconta che, duran-

ateriche di Delfi, in particolare durante le feste della *Herois* e della *Charila*. La prima, *Herois*, sembra più chiaramente legata all'ambito dionisiaco, poiché dovrebbe avere a che fare, secondo Plutarco, con l'*anagagé* (ritorno, risalita) di Semele,³³ mentre la seconda, *Charila*, è connessa a un episodio mitico della storia di Delfi, che non appartiene alle tradizioni dionisiache ma a quelle della storia locale di Delfi, sebbene anche in questo caso le Tiadi intervengano nel rituale.³⁴ Infine, un'ultima tipologia di rituale in cui le Tiadi avevano un ruolo di primo piano era il risveglio di Dioniso *Liknites* (epiteto riferito al *liknon*, la cesta), che forse coincideva con la festa delle *Nyktelia*. Secondo Plutarco, che ancora una volta si rivela essere l'unico testimone a questo proposito, «gli abitanti di Delfi credono che i resti di Dioniso giacciono presso di loro, nella sede dell'oracolo. E i Santi compiono un sacrificio segreto nel tempio di Apollo, mentre le Tiadi risvegliano il *Liknites*». ³⁵ Si tratterebbe di una cerimonia connessa alla morte del dio e al suo successivo ritorno in vita: il *liknon*, vale a dire il vaglio o la cesta, costituiva un elemento importante nelle rappresentazioni delle iniziazioni dionisiache, come mostrano con chiarezza le raffigurazioni iconografiche soprattutto dell'età imperiale romana.³⁶

te la Terza Guerra Sacra del 355-346 a.C., le Tiadi, dopo aver errato durante la notte in preda alla *mania* dionisiaca, si ritrovarono, senza saperlo, nell'agora della città di Anfissa e lì si addormentarono: le donne del luogo, allora, temendo per la loro incolumità, le protessero e le scortarono fino alle frontiere; *Il primo freddo*, XVIII, 953 d, in cui si riferisce della necessità di una spedizione di soccorso per salvare le donne, isolate, sul Parnaso, da una bufera di neve: l'aneddoto, apparentemente poco significativo, è utile, invece, a confermare l'inverno come momento dedicato allo svolgimento di questi riti, in età imperiale; Pausania, *Periegesi*, X, 4, 3: «Le Tiadi sono donne attiche, frequentano il Parnaso in compagnia delle donne di Delfi, celebrano gli *orgia* di Dioniso. È stabilito che queste Tiadi, partite da Atene, lungo la strada formino cori in molti luoghi ed a Panope. E l'epiteto che Omero applica a Panope sembra riferirsi al coro delle Tiadi»; 19, 4; 32, 7: «Le cime [del Parnaso] sono al di sopra delle nuvole e là le Tiadi si agitano in preda alla mania per Dioniso e Apollo».

³³ Cfr. Plutarco, *Questioni greche*, XII, 293 d che rappresenta la nostra unica fonte in merito: «Quanto a Herois, essa comporta, per la maggior parte, una spiegazione segreta che conoscono le Tiadi, ma dopo i riti eseguiti in pubblico, si può ipotizzare che essa rappresenti il ritorno di Semele». L'allusione non è chiara e non altrimenti attestata, ma potrebbe far riferimento al ritorno di Semele, madre di Dioniso, dall'Ade.

³⁴ Cfr. Plutarco, *Questioni greche*, XII, 293 e.

³⁵ Plutarco, *Iside e Osiride*, XXXV, 364 e - 365 a.

³⁶ A questo proposito si veda Robert Turcan, *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (LIBER). Documentation littéraire, inscrite et figurée*, Paris, De Boccard, 2003, pp. 139-140.

Apparentemente, il gruppo delle Tiadi si presenta privo di un'identità specifica: tuttavia, grazie alla testimonianza di Plutarco, siamo a conoscenza dell'esistenza di un'*archeis* (sacerdotessa) delle donne di Delfi, di nome Clea, cui l'autore dedica uno dei suoi trattati ad argomento filosofico e teologico più importante, l'*Iside e Osiride*.³⁷ Due fonti epigrafiche, ritrovate a Delfi, citano l'esistenza di una Flavia Clea e, nonostante gli studiosi non siano concordi per motivi cronologici sulla possibilità di collegare questa figura storica alla destinataria del trattato plutarco, le testimonianze permettono di ipotizzare che Plutarco avesse in mente una donna che ricopriva effettivamente una carica sacerdotale nell'ambito del santuario di Delfi.³⁸ È probabile che il ruolo di Clea riguardasse la direzione e lo svolgimento delle pratiche rituali che le donne svolgevano nell'ambito del santuario di Apollo. Inoltre la sacerdotessa doveva rappresentare un punto di riferimento anche nelle conoscenze legate ai discorsi religiosi dionisiaci: Plutarco, nel suo trattato, si rivolge a lei in questi termini: «Dunque che costui [Osiride] abbia a che fare con Dioniso, chi lo potrebbe sapere più di te, Clea, tu che sei la sacerdotessa delle Tiadi di Delfi, tu che sei stata consacrata ai riti di Osiride da tuo padre e tua madre?».³⁹ Secondo lo scrittore greco, pertanto, le competenze di Clea riguardavano anche quello che si potrebbe definire l'ambito teologico delle credenze dionisiache: un dato che sembrerebbe confermato anche dalla dedica di un trattato filosofico e teologico di primaria importanza come l'*Iside e Osiride*. Altrettanto probabile è che le relazioni tra Plutarco e Clea si inserissero all'interno delle funzioni da loro svolte alle pendici del monte Parnaso: Plutarco come sacerdote di Apollo Pizio e Clea come guida e sacerdotessa delle Tiadi.

Il caso di Delfi è senz'altro uno dei più famosi per l'importanza del centro oracolare e per le fonti di cui si dispone. Meno note sono, invece, le attestazioni relative al ruolo di «Mater», assunto da alcune donne all'interno delle associazioni dionisiache, così come è testimoniato da alcune epigrafi. Si tratta in particolare di due iscrizioni risa-

³⁷ È importante sottolineare che il termine *archeis* non indica una carica diffusa nell'ambito delle associazioni dionisiache.

³⁸ Sulle fonti epigrafiche relative a Flavia Clea e sulla destinataria dell'*Iside e Osiride* di Plutarco si vedano Glen W. Bowersock, *Some persons in Plutarch's Moralia*, «The Classical Quarterly», 15, 1965, n. 2, pp. 267-270, in part. pp. 267-268, Elias A. Kapetanopoulos, *Klea and Leontis. Two ladies from Delphi*, «Bulletin de Correspondance Hellénique», 90, 1966, n. 1, pp. 119-130 e la *Notice* di Christian Froidefond a Plutarque, *Isis et Osiris*, Paris, Les Belles Lettres, 1988, pp. 18-23.

³⁹ Plutarco, *Iside e Osiride*, XXXV, 364 d-e.

lenti all'epoca imperiale e appartenenti alla parte latina dell'Impero romano: la prima è stata rinvenuta a Cekancevo, località a nord di Sofia, in Bulgaria, mentre la seconda a Napoca, nel territorio della Romania; entrambe appartenevano all'antica regione della Tracia.⁴⁰ La prima è una stele funeraria nella quale si ricorda la morte di una giovane ragazza di nome Ilia Claudia: il testo presenta alcune difficoltà di lettura per lo scadente stato di conservazione della stele, ma si legge chiaramente il titolo di *mater* attribuito alla figura femminile di Filina. Analogamente, la seconda iscrizione che contiene l'elenco dei partecipanti alla *speira*, vale a dire a un'associazione dionisiaca, divisi in due colonne, una per gli uomini e l'altra per le donne, attribuisce il ruolo di *mater* a Epipodia: secondo l'interpretazione di Anne-Françoise Jaccottet, sarebbe proprio la *mater* Epipodia a condurre il gruppo femminile interno all'associazione.⁴¹ Altre due attestazioni possono essere ricavate, in primo luogo, da un'iscrizione di Colonia dell'inizio del III secolo della nostra era, dove la donna autrice della dedica alla madre di Dioniso, Semele, e alle sue sorelle, è definita *mater nata et facta*:⁴² in questo caso, la figura di *mater* sembrerebbe dipendere, all'interno del gruppo dionisiaco, da un sacerdote che aveva assunto il titolo di *pater*. In secondo luogo, è attestata una *mater collegii* a Roma, sul Celio, di cui però non è possibile precisare ulteriormente la funzione. Secondo alcuni studiosi tale carica sarebbe da mettere in relazione con le storie della nascita e dell'infanzia di Dioniso messe in scena dagli iniziati in alcune associazioni dionisiache.⁴³ Tuttavia, mi sembra più probabile ipotizzare che a queste figure femminili venissero attribuite funzioni di assistenza e di guida nel cammino iniziatico delle giovani donne all'interno delle associazioni bacchiche. In questo senso, il loro ruolo di educazione rituale sarebbe connesso alle figure mitiche, di cui si è fatto cenno all'inizio dell'articolo e che costellavano i racconti dell'infanzia e dell'iniziazione di Dioniso ai propri culti misterici. Queste testimonianze permettono di rilevare come, nonostante fossero una minoranza, esistessero delle figure femminili che assurgevano a guida di gruppi dionisiaci, all'interno dei quali svolgevano un compito di educazione di coloro che non erano ancora iniziate e dirigevano le pratiche rituali.

⁴⁰ Per il testo e la bibliografia relativa alle due iscrizioni si veda Jaccottet, *Choirs Dionysos*, II, pp. 103-106 (n. 51) e 142-143 (n. 71).

⁴¹ Cfr. Jaccottet, *Choirs Dionysos*, II, p. 143.

⁴² Cfr. *Coprus Inscriptionum Latinarum* XIII, 8244, 6.

⁴³ A tale proposito e sulle attestazioni del termine latino *mater* si veda Turcan, *Liturgies*, pp. 78-79.

L'unico esempio che potrebbe smentire questa affermazione è rappresentato dalla famosa iscrizione di Torre Nova, ritrovata in Lazio e ora conservata al Metropolitan Museum di New York, risalente alla metà del II secolo della nostra era.⁴⁴ Si tratta di una base di marmo, la cui iscrizione, in lingua greca, è dedicata alla sacerdotessa (*hieraiān*) Agrippinilla da parte degli iniziati (*mystai*) di Dioniso. Nel lungo elenco sono citate ventisei diverse cariche affidate agli uomini e alle donne dell'associazione che doveva corrispondere alla *familia* dei Pompei: la gerarchia delle cariche dionisiache è modellata sulla struttura familiare e sull'importanza sociale dei suoi componenti. Le cariche attribuite alle donne sono numerose e riguardano sacerdotesse (*hierai*, linea 13), portatrici della cesta (*kistaphoroi*, linea 24), portatrici del vaglio (*liknaphoroi*, linea 11), una portatrice del fallo (*phallophoros*, linea 15), quattro capi delle baccanti (*archibassarai*, linea 24), tre baccanti con la cintura (*bakchai apo katazoseos*, linea 18) e quarantaquattro baccanti (*bakchai*). Martin P. Nilsson aveva sostenuto che fosse Agrippinilla a dirigere l'intera associazione, proprio in virtù della dedica che l'iscrizione le rivolge.⁴⁵ Se così fosse, si avrebbe un documento unico dell'importanza di una sacerdotessa di Dioniso con il potere di condurre, di guidare un così ampio gruppo. Tuttavia non ci sono prove concrete per provare questa ipotesi, poiché, al contrario, sono le figure maschili a detenere i titoli più importanti nella gerarchia dionisiaca.⁴⁶ Inoltre, è opportuno rilevare che proprio la coincidenza tra l'associazione e la *familia* dovrebbe indurre a scartare la proposta di Nilsson, perché significherebbe attribuire ad Agrippinilla un ruolo impossibile da giustificare nell'ambito della struttura gerarchica familiare.⁴⁷

Insegnare le pratiche rituali e trasmettere le tradizioni

L'interferenza fra tradizioni mitiche e pratiche rituali, cui si è già accennato a proposito della distinzione tra menadismo «mitico» e

⁴⁴ La bibliografia su questa iscrizione è molto ampia, ma si vedano almeno Martin P. Nilsson, *The Dionysiac mysteries in the Hellenistic and Roman Age*, Lund, Gleerup, 1957, pp. 51-52, Henri Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951, pp. 470-471, John Scheid, *Le thiasos du Metropolitan Museum (IGUR I 160)*, in *L'association dionysiaque*, pp. 275-290 e Jaccottet, *Choisir Dionysos*, I, pp. 30-53.

⁴⁵ Cfr. Nilsson, *Dionysiac Mysteries*, p. 51.

⁴⁶ Cfr. Scheid, *Le thiasos du Metropolitan Museum*, p. 187.

⁴⁷ Inoltre Jaccottet, *Choisir Dionysos*, I, p. 90, ha messo giustamente in evidenza che all'interno delle associazioni di cui abbiamo testimonianza, non conosciamo alcuna donna che abbia assunto il titolo di *speirarches*, capo della *speira* cui spettava la guida amministrativa dell'associazione.

«storico», aveva come conseguenza che la competenza cultuale delle donne poteva derivare anche dal ruolo che era stato affidato loro nei racconti mitici. Le donne tebane, in quanto discendenti delle tre sorelle Ino, Autonoe e Agave, potevano essere inviate –per volontà dell’oracolo di Delfi– in altre città per fondare e guidare i tiasi cittadini.⁴⁸ È il caso della città di Magnesia al Meandro dove un’epigrafe datata all’epoca dell’imperatore Adriano, ma il cui testo originale dovrebbe risalire all’età ellenistica, racconta che il popolo di questa città dell’Asia Minore decise di consultare l’oracolo di Delfi, a seguito di uno strano prodigio cui non si riusciva a dare un’interpretazione: a causa del vento, infatti, un platano si era spaccato e aveva rivelato al suo interno un’immagine di Dioniso. Oltre a questa premessa, l’iscrizione riporta il testo del responso divino, che per volere dell’*archaios mystes* («iniziato anziano») Apollonio Mokoldes venne inciso sulla stele.⁴⁹ Apollo, dio di Delfi, aveva ordinato che, in risposta al prodigio che si era verificato, fossero presi due diversi provvedimenti da parte degli abitanti di Magnesia: in primo luogo, che si innalzassero templi in onore di Dioniso, rimediando a questa trascuratezza nei confronti del dio; in secondo luogo che i Magnesii si recassero nella terra di Tebe e che là prendessero delle menadi, discendenti di Ino. L’obiettivo di questa seconda azione è specificato nel dettaglio dalle parole di Apollo: le menadi «vi trasmetteranno i riti (*orgia*) e le nobili tradizioni (*nomima esthla*), e fonderanno tiasi di Bacco in città».⁵⁰ Gli abitanti di Magnesia seguirono le indicazioni ricevute e Tebe concesse loro di riportare in patria tre menadi, Coscò, Baubò e Tetalle, le quali fondarono tre tiasi in città.⁵¹

In questa iscrizione, nonostante sia un uomo a detenere la carica sacerdotale, il ruolo di educazione riservato alle donne consacrate a Dioniso va oltre l’istruzione nelle pratiche rituali che si è vista nelle testimonianze precedenti e concerne in modo esplicito l’atto della trasmissione di tradizioni, che fino ad ora si poteva soltanto ipotizzare ma non ricavare direttamente dai documenti antichi. Il

⁴⁸ Cfr. Henrichs, *Greek Maenadism*, pp. 137-143.

⁴⁹ Sull’espressione *archaios mystes* si veda il commento di Henrichs, *Greek Maenadism*, pp. 125-126, n. 9, secondo il quale si tratterebbe di un equivalente della carica di *archimystes*. Henrichs sottolinea inoltre che il termine *archaios* è presente nel vocabolario delle associazioni antiche, ma non è utilizzato per connotare un individuo, bensì un’istituzione.

⁵⁰ Cfr. iscrizione n. 146 del *corpus* di Jaccottet, *Choisir Dionysos*, II, pp. 244-247.

⁵¹ Per una riflessione sui nomi delle tre menadi tebane si veda ancora Henrichs, *Greek Maenadism*, pp. 130-131, che sottolinea come i tre nomi non siano connessi in modo evidente e diretto al mondo dionisiaco.

ruolo affidato alle tre donne tebane è tanto più rilevante se si considera che il suo esercizio si rivolge in generale alla città di Magnesia. Com'è stato sottolineato, non possiamo identificare con sicurezza l'identità di genere dei partecipanti ai tiasi fondati dalle discendenti di Ino:⁵² se siamo portati a pensare a un gruppo femminile di seguaci di Dioniso, ciò deriva probabilmente dall'influsso che le *Baccanti* di Euripide e i tiasi guidati dalle figlie di Cadmo esercitano sul nostro immaginario delle pratiche menadiche. L'iscrizione, però, non offre elementi per determinare un'esclusività femminile dei gruppi fondati da Coscò, Baubò e Tetalle. Benché la questione della composizione interna dei tiasi sia destinata a rimanere aperta, i parallelismi effettivi della triade di tiasi dell'oracolo con quelli evocati nelle *Baccanti* euripidee inducono a qualche osservazione supplementare sul ruolo di trasmissione delle tradizioni e dei rituali dionisiaci. Si può pensare, infatti, che il contenuto dell'epigrafe di Magnesia al Meandro riecheggi alcuni passi dell'ultima tragedia euripidea dove i canti corali (a partire soprattutto dal canto di ingresso del coro delle baccanti d'Asia) si configurano come veri e propri momenti di insegnamento di precetti religiosi del gruppo dionisiaco al pubblico del teatro ateniese degli ultimi anni del V secolo a.C.⁵³

A questo proposito è necessario aggiungere un'altra considerazione. Alcuni studiosi, infatti, hanno rilevato che le epigrafi dionisiache dell'età imperiale mostrano una ricercata attenzione ai modelli del passato, tanto letterari quanto iconografici: l'utilizzo del termine *thiasos* e il riferimento all'oribasia attraverso la formula *eis oros* («verso il monte») altro non sarebbero che il tentativo di legare l'esperienza presente all'immaginario del passato.⁵⁴ Questo aspetto è molto interessante, poiché rappresenta una spia fondamentale del ruolo assunto, anche nelle pratiche culturali dei secoli dell'Impero, dalle rappresentazioni dionisiache derivate in particolare dalle fonti letterarie, di cui le *Baccanti* di Euripide rappresentano un modello fondamentale.⁵⁵ È chiaro, pertanto, che difficilmente si potrà giun-

⁵² Cfr. Jaccottet, *Choisir Dionysos*, I, pp. 77-78.

⁵³ Si veda in particolare la *parodos*, il canto di ingresso del Coro: Euripide, *Baccanti*, 64-167.

⁵⁴ Questa ipotesi è stata avanzata da Henrichs, *Greek Maenadism*, pp. 155-156 e sostenuta anche da Jaccottet, *Choisir Dionysos*, I, pp. 139-140. Della stessa autrice si veda anche *Les mystères dionysiaques à l'époque romaine*, «Annuaire de l'EPHE, Section des Sciences Religieuses», 114, 2005-2006, pp. 235-239.

⁵⁵ Sulla fortuna dell'ultima *pièce* euripidea nelle epoche successive alla sua rappresentazione si veda Francesco Massa, *La promotion des Bacchantes d'Euripide dans les textes chrétiens*, «Cahiers G. Glotz», 21, 2010, pp. 419-434.

gere a una separazione netta tra l'effettiva pratica rituale e il patrimonio di racconti mitici sul mondo dionisiaco, poiché si tratta di ambiti che –pur nella loro intrinseca diversità– hanno esercitato l'uno sull'altro un influsso continuo e reciproco: il dato importante risiede nella consapevolezza dell'azione di queste due componenti nelle fonti a nostra disposizione.

Alla luce di queste considerazioni, la disposizione dell'oracolo di Delfi, che affidava alle menadi il compito di trasmettere i rituali e le tradizioni alla città di Magnesia, non può essere isolata dai riferimenti mitici e letterari cui poteva rimandare. Resta però importante, ai fini del nostro discorso, l'esplicitazione del ruolo esercitato dalle menadi nella “trasmissione dei saperi dionisiaci” all'interno della città dell'Asia Minore. Le donne di Tebe, in quanto discendenti da Ino, figlia di Cadmo e sorella di Autonoe e Agave, le prime baccanti greche secondo la versione del mito, sono portatrici di un sapere dionisiaco specifico, che devono diffondere alla città con un intento pedagogico molto forte, forse presente anche in alcune delle altre testimonianze analizzate nelle pagine precedenti.

Prima di concludere, non si possono non citare due testimonianze iconografiche, che permettono di proseguire questa riflessione. La prima, particolarmente famosa e discussa, è forse una delle raffigurazioni dionisiache più note, poiché si tratta degli affreschi della cosiddetta Villa dei Misteri di Pompei. Lo splendido ciclo di affreschi dipinto nella sala della villa pompeiana è stato variamente interpretato, ma due sono essenzialmente le posizioni che contrappongono nei giudizi della critica: l'idea che i dipinti rappresentino una scena di iniziazione dionisiaca oppure una scena interna al gineceo di una matrona romana in occasione della celebrazione di un matrimonio.⁵⁶ Senza addentrarsi nel significato complessivo dell'opera, la cui interpretazione difficilmente potrà essere stabilita una volta per tutte dal momento che entrambe le posizioni posseggono alcuni elementi convincenti e altri più deboli, si vuole evocare soltanto un momento del ciclo di affreschi: la prima scena che si trova sulla parete sinistra entrando nella sala presenta un gruppo di quattro figure, di cui le due centrali sono una donna seduta che tiene in mano un rotolo di

⁵⁶ A tale proposito la bibliografia è molto ampia. In questa sede è sufficiente citare due tra i contributi più significativi: per la prima posizione si veda Gilles Sauron, *La grande fresque de la Villa des Mystères à Pompéi. Mémoires d'une dévote de Dionysos*, Paris, Picard, 1998, per la seconda Paul Veyne, *I misteri del gineceo*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 1-145.

papiro e un fanciullo che, davanti a lei, è intento a leggere un altro rotolo.⁵⁷ L'interpretazione muta a seconda che si veda nell'intera scena una rappresentazione dell'iniziazione bacchica o meno: tuttavia, in entrambi i casi, è possibile affermare che la donna seduta rappresenti la figura di una donna preposta all'insegnamento nella casa pompeiana. Certo, se si trattasse di una scena dionisiaca avremmo probabilmente una testimonianza importante di un ruolo femminile nell'insegnamento e nella lettura di testi connessi con le pratiche e le cerimonie dionisiache.⁵⁸ Ma se anche così non fosse, gli affreschi mostrano una scena femminile in cui la lettura e l'insegnamento da parte di una donna nei confronti di un fanciullo meritano di essere compresi nella rappresentazione.

La seconda, invece, appartenente alle decorazioni dell'ipogeo di Porta Maggiore, a Roma. L'edificio, la cui funzione è di difficile identificazione (tomba, ninfeo, basilica funeraria, tempio, etc.) è datato all'età di Tiberio. Tra gli stucchi e le decorazioni della volta è possibile isolare una scena di iniziazione dionisiaca.⁵⁹ Partendo da sinistra, si vede una figura di un giovane, che tiene in mano qualcosa che sembrerebbe un grappolo d'uva; accanto a lui una donna seduta, rivolta verso il giovane, con un *volumen* tra le mani. Ancora, andando verso destra, si vede una baccante con il tirso; l'ultima è nuovamente una figura di donna seduta, più difficile da interpretare.⁶⁰

Entrambe le rappresentazioni figurative non possono essere lette come una semplice e diretta descrizione delle pratiche rituali dionisiache.⁶¹ Quando si analizza questo tipo di fonti è indispensabile tenere presente che il loro referente principale è l'immaginario dei

⁵⁷ Cfr. Turcan, *Liturgies*, fig. 5.

⁵⁸ Come anche altri critici, Sauron, *La grande fresque*, p. 115 propende per interpretare la scena come una «lecture du rituel correspondant aux cérémonies dans la suite», mentre Veyne, *I misteri*, pp. 19-20 osserva che non può trattarsi di una scena di iniziazione e la figura femminile non può essere una schiava per via degli abiti.

⁵⁹ Cfr. Turcan, *Liturgies*, fig. 47.

⁶⁰ Per la descrizione e il commento di questa scena, oltre ai saggi già citati di Sauron e Veyne, si veda anche Turcan, *Liturgies*, p. 114. Sul ruolo della scrittura nelle pratiche rituali dionisiache si rimanda a Francesco Massa, *Écrire pour Dionysos. La présence des textes écrits dans les rituels initiatiques dionysiaques*, «Revue de l'Histoire des Religions» in corso di pubblicazione.

⁶¹ Si è a lungo discusso sull'affidabilità, per così dire, delle fonti iconografiche nella ricostruzione delle pratiche rituali dionisiache. Ad esempio, Friedrich Matz, *Dionysische Telete. Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer*, Mainz, Akademie der Wissenschaften und Literatur, 1963, p. 7, sosteneva che sono essenzialmente solo i monumenti a darci informazioni circa l'iniziazione dionisiaca. Sulle fonti figurative delle iniziazioni dionisiache si rimanda al volume di Turcan, *Liturgies*, in part. pp. 135-141.

racconti mitici: le donne occupano un ruolo fondamentale anche perché le loro figure rinviavano ai miti dell'infanzia e di Dioniso e dell'iniziazione rituale del dio. Ciononostante le immagini aiutano ugualmente a ripensare la situazione reale dei culti dionisiaci, almeno qualora vengano interpretate insieme alle altre tipologie di fonti di cui abbiamo testimonianza.

Conclusione

Le fonti fin qui consultate, di vario ordine e di differenti epoche, autorizzano alcune conclusioni a loro volta più problematiche che dirimenti sulla funzione delle tradizioni dionisiache non solo in ambito religioso, ma in ambito culturale. Non c'è dubbio che il maggior numero di testimonianze assegni agli uomini le cariche di comando e di gestione delle associazioni dionisiache. Tuttavia sono le donne ad apparire più spesso coinvolte con ruoli di rilievo nella conduzione delle pratiche rituali e nella loro trasmissione. Sia dalle epigrafi sia dai testi sia dalle immagini l'ambito culturale dei gesti e dei simboli risulta essere appannaggio femminile nelle occasioni più significative e nella lunga durata. E questa connessione stabile dei culti dionisiaci con le donne deve porre alcuni problemi. E' un effetto puramente inerziale della tradizione mitica, dei racconti che associando Dioniso fin dall'infanzia a numerose figure femminili, si sono poi riverberati anche sulle rappresentazioni relative alle pratiche culturali orientandole? E' ancora l'ombra lunga delle Menadi, così ben descritte nei corali delle *Baccanti*, che si proietta nell'immaginario attraverso i secoli, prefigurando i gesti e le funzioni delle donne nella religione di Dioniso? O, invece, la componente femminile, con i suoi tratti di eccentricità rispetto ai culti più essenzialmente funzionali alla *polis* e alla *civitas*, è il dato più strutturale, profondo e determinante dell'ambito dionisiaco e del suo statuto ambiguo in Grecia e a Roma?

Abstract: The article aims to analyze the educational function of women in the dionysiac rituals in the Greek and Roman world, concentrating on literary, epigraphic and iconographic sources. Through this investigation, the research underlines three different feminine functions inside the dionysiac practices: 1. the role in the institution or reformation of bacchic ceremonies; 2. the leadership of associations in the honour of Dionysus; 3. the transmission of dionysiac rituals and traditions.

Keywords: Dioniso, Menadi, rituali dionisiaci, iconografie dionisiache, funzione educativa; Dionysus, Maenads, dionysiac rituals, dionysiac iconographies, educational function.

Biodata: Francesco Massa è laureato in *Filologia e Letterature Classiche* all'Università di Pavia; Dottore di ricerca in *Storia delle Religioni* all'École Pratique des Hautes Études di Parigi e alla Fondazione San Carlo di Modena. Attualmente è *Chargé de recherche* nell'ambito del «Laboratoire d'Excellence HASTEC (Histoire et Anthropologie des Savoirs, des Techniques et des Croyances)» di Parigi. Lavora principalmente sulle coabitazioni e sui contatti religiosi tra “paganesimo” e “cristianesimo” nei primi secoli della nostra era e, in questo contesto, si è concentrato principalmente sul ruolo del dio greco Dioniso (f.massa@tin.it).